
Tobias Brinkmann

Separierung versus Integration: Ein Vergleich der Funktion jüdischer Wohltätigkeit in Deutschland und den USA im 19. Jahrhundert

Wohltätigkeit verbindet und trennt Menschen. Sie verbindet den Geber mit dem Empfänger, und sie kann Gemeinschaft unter Empfängern und Gebern stiften. Der Akt des Gebens verbindet und schafft gleichzeitig soziale Distanz zwischen Geber und Empfänger. Soziale Distanz kann auch unterschiedlich potente Geber und verschiedene Empfänger bzw. Empfängergruppen trennen. *Wohltätigkeit* verpflichtet den Empfänger und verleiht dem Geber Ehre. Die Begriffe sozialer Status, Separierung und Integration sowie Differenz und Einheit sind daher inhärent mit *Wohltätigkeit* verknüpft. Für Juden, am Beginn des 19. Jahrhunderts eine soziale Randgruppe, bot *wohltätiges* Engagement für das Allgemeinwohl eine Chance, sich von ihrem marginalen Status zu emanzipieren. Gleichzeitig verfügten Juden über eine besonders ausgeprägte Tradition gemeinschaftsorientierter Wohltätigkeit – zu einem Zeitpunkt, als die Öffnung des Ghettos traditionelle jüdische Gemeinschaft in Frage stellte.

Dieser Aufsatz untersucht die Funktion *jüdischer Wohltätigkeit* im Übergang von traditionellen zu modernen Formen jüdischer Gemeinschaft im 19. Jahrhundert in vergleichender Perspektive. Die Ergebnisse neuerer Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte werden mit der Funktion von jüdischer *Wohltätigkeit* in den USA am Beispiel Chicagos verglichen. Neben dem Problem der Begriffsdefinition stellen sich insbesondere die folgenden Fragen: Wann und unter welchen Bedingungen entstanden moderne Formen gemeinschaftsorientierter jüdischer *Wohltätigkeit*? War der Übergangsprozeß von traditioneller jüdischer Armenfürsorge zu modernen Sozialarbeit in erster Linie ein Prozeß der passiven Anpassung an die Umgebung? Und führte diese Transformation zu einer zunehmenden Integration von bis dahin separat auf einer innerjüdischen Ebene agierenden Wohltätigkeitsnetzwerken? Dieser Artikel beschäftigt sich indes vorrangig mit einer Meta-Ebene, d.h. mit der Funktion jüdischer *Wohltätigkeit* während des Assimilationsprozesses der Juden als Gruppe im 19. Jahrhundert. Daraus resultiert die leitende Frage, ob gemeinschaftsorientierte jüdische *Wohltätigkeit* den Prozeß der Integration verlangsamte oder im Gegenteil sogar beförderte.

1. Jüdische *Wohltätigkeit* als Gegenstand der Forschung

Bis vor kurzem hat die Forschung zur neueren jüdischen Geschichte die Rolle jüdischer *Wohltätigkeit* beim „Aufbruch aus dem Ghetto“ (Jacob Katz) vernachlässigt.¹ Ein Grund ist, daß sich nur wenige Historiker eingehend mit der sozialen Transformation jüdischer Gemeinden und Vereine in Deutschland zwischen 1780 und 1914 bzw. 1933 auseinandersetzen. Eine wichtige Ausnahme bildet Marion Kaplans Studie über jüdische Frauen im Kaiserreich. Im letzten Kapitel über jüdische Frauenorganisationen und Vereine reflektiert sie den Übergang von traditioneller *Wohltätigkeit* zu moderner Sozialarbeit.² Nun liegen insbesondere mit den Arbeiten von Rainer Liedtke, Andreas Reinke und Derek J. Penslar neuere Spezialstudien zur Geschichte jüdischer *Wohltätigkeit* in Deutschland bzw. Europa vor.³ Die Geschichte jüdischer *Wohltätigkeit* in den Vereinigten Staaten ist besser erforscht. Die meisten Autoren haben sich auf die Zeit nach 1880 konzentriert, als die jüdische Einwanderung in die USA deutlich zunahm, doch nur wenige Autoren haben die spezifische Funktion jüdischer *Wohltätigkeit* zwischen jüdischer Tradition und neuartigen amerikanischen Modellen analysiert.⁴ Der Aufstieg der sozialgeschichtlich ausgerichteten amerikanischen Stadtgeschichtsforschung in den späten 1960er Jahren brachte einige

-
- 1 Siehe u.a.: A. Bornstein, *The Role of Social Institutions as Inhibitors of Assimilation: Jewish Poor Relief System in Germany 1875–1925*, in: *Jewish Social Studies* 50 (1988), S. 201–222; J. Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1848–1871*, Düsseldorf 1977. Toury behandelt die Entwicklung und Transformation von jüdischen Wohltätigkeitssystemen nur am Rand. Die Funktion jüdischer Wohltätigkeit in Ostmitteleuropa, wo im 19. Jahrhundert trotz starker Abwanderung die meisten europäischen Juden lebten, wird in diesem Aufsatz nicht behandelt.
 - 2 M. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity, in Imperial Germany*, New York/Oxford 1991, S. 192–228; auch: D. J. Penslar, *Philanthropy, the „Social Question“ and Jewish Identity in Imperial Germany*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 38 (1993), S. 51–73.
 - 3 A. Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland: Das Jüdische Krankenhaus in Breslau 1726–1944*, Hannover 1999; R. Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c. 1850–1914*, Oxford 1998; siehe auch: S. Jersch-Wenzel et al. (Hrsg.), *Juden und Armut*, Köln 2000; D. J. Penslar, *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe*, Berkeley/Los Angeles 2001.
 - 4 A. Goren, *New York Jews and the Quest for Community: The Kehillah Experiment 1908–1922*, New York 1970; D. Kaufman, *Shul with a Pool: The „Synagogue-Center“ in American Jewish History*, Hannover 1999; Neuerscheinungen mit einem lokalgeschichtlichen Fokus sind: S. Ebert, *Community and Philanthropy*, in: J. Sarna/E. Smith (Hrsg.), *The Jews of Boston*, Boston: 1995, S. 211–237; T. Brinkmann, „Praise upon you: The U.H.R.A.!“: Jewish Philanthropy and the Origins of the First Jewish Community in Chicago 1859–1900, in: R. Rosen (Hrsg.), *The Shaping of a Community: The Jewish Federation of Metropolitan Chicago*, Chicago 1999, S. 24–39.

kritische Lokalstudien hervor, aber kaum ein Autor beschäftigte sich näher mit jüdischer *Wohltätigkeit*.⁵

Wie sollte der Begriff jüdische *Wohltätigkeit* definiert werden? Die erwähnten Studien verwenden die Begriffe *Wohltätigkeit*, *Wohlfahrt*, *Wohlfahrtspflege* sowie *charity*, *social work* und *welfare*. In der amerikanischen Geschichtsschreibung wird häufig der Begriff *philanthropy* gebraucht, im 19. Jahrhundert war in den USA der Begriff *relief* gängig. Diese Begriffsverwirrung deutet die Schwierigkeit an, jüdische *Wohltätigkeit* im Übergangsprozeß von traditionellen zu modernen Formen von Gemeinschaft begrifflich zu fassen. Das Definitionsproblem ist eng mit der Frage nach dem Erkenntnisinteresse verknüpft. Für die neuere jüdische Geschichte ist die Frage nach der Relevanz von großer Bedeutung. Die Studien von Liedtke, Penslar und Reinke zeigen, daß gemeinschaftsorientierte jüdische *Wohltätigkeit* während und nach der Emanzipation in Deutschland, Westeuropa und in den USA die Herausbildung einer übergreifenden supra-religiösen jüdischen Identität stark beeinflusst hat. Aber auch für die allgemeine Sozialgeschichtsschreibung ist die Funktion jüdischer *Wohltätigkeit* im Übergang von traditionellen zu modernen Strukturen bedeutsam. Neuere jüdische Geschichte kreist um Themen wie den Erhalt von Gemeinschaft, Migration, Urbanisierung, Transformation von Identität, Inklusion und Exklusion sowie Beziehungsgeschichte, um nur die wichtigsten Aspekte zu benennen. Gerade diese Themenfelder haben für die allgemeine Sozial- und Kulturgeschichtsschreibung zunehmend an Relevanz gewonnen. Die spezifische Perspektive der neueren jüdischen Geschichte kann als ein Schlüssel zum besseren Verständnis der großen Transformationsprozesse im 19. Jahrhundert dienen.

Das Thema jüdische Geschichte und *Wohltätigkeit* im 19. Jahrhundert fällt vor allem in zwei verwobene, aber zu differenzierende Felder: *Jüdische Stifter oder Mäzene*: Mehrere Autoren untersuchen in erster Linie ein-

5 Viele (nicht alle) Überblicksarbeiten zur Geschichte lokaler jüdischer „communities“ in den USA gehören zum Genre der „ethnischen“ Geschichtsschreibung, d.h. die Autoren richten sich in erster Linie an lokale Mitglieder der ethnischen Gruppe, weniger an ein akademisches Publikum. Sie streichen die Leistungen der Gruppe heraus, negative Erfahrungen sowie Kontakte zu anderen ethnischen Gruppen werden allenfalls am Rand behandelt. Neuere „ethnisch“ ausgerichtete Arbeiten sind: I. Cutler, *The Jews of Chicago: From Shtetl to Suburb*, Urbana/London: 1996; W. Ehrlich, *Zion in the Valley: The Jewish Community of St. Louis*, Columbia 1997. Zur „ethnischen“ Geschichtsschreibung: T. Brinkmann, *Ethnic History in the 1990s: The American Jewish Quest for Community*, in: *American Jewish Archives* 48 (1996), S. 177-185. Von der „New Urban History“ beeinflusste Arbeiten sind: S. Mostov, *A "Jerusalem" on the Ohio: The Social and Economic History of Cincinnati's Jewish Community 1840-1875* (unveröffentlichte PhD Brandeis University 1981); W. Toll, *The Making of an Ethnic Middle Class: Portland Jewry over Four Generations*, Albany 1982.

zelne jüdische *Stifter* oder *Mäzene* bzw. eine dünne Schicht wohlhabender Juden, die kulturelle Institutionen wie Philharmonie-Orchester oder Museen stifteten, auch um Zugang zu einer Statusgruppe – in Deutschland insbesondere zum gehobenen Bürgertum – zu erlangen. Die Untersuchung jüdischer *Philanthropen*, insbesondere im Vergleich mit Nichtjuden, kann wichtige Aussagen über den Status, die Identität und Visionen von Juden als Gruppe in einer Übergangsphase vermitteln. Diese Ebene des *Mäzenatentums* und *Stifterwesens*, im anglophonen Kontext wird dafür der Begriff *cultural philanthropy* verwendet, soll im vorliegenden Beitrag vernachlässigt werden.⁶

Juden und Wohltätigkeit: Eine andere Richtung analysiert die Funktion von *Wohltätigkeit* für Juden als Gruppe, insbesondere im Übergangsprozeß von jüdischen Gemeinden nach der Öffnung des Ghettos. Insbesondere Derek J. Penslar und Rainer Liedtke haben auf die Verbindung von jüdischer *Wohltätigkeit* und der Veränderung des jüdischen Selbstverständnisses hingewiesen.⁷ Angesichts der massiven gesellschaftlichen Veränderungen im 19. Jahrhundert vermittelte jüdische *Wohltätigkeit* eine potentiell starke Bindung an die jüdische Tradition, gleichzeitig diente sie als vielleicht wichtigste gemeinsame Plattform für Juden, die zunehmend unterschiedliche Vorstellungen von jüdischem Selbstverständnis in der Moderne trennten.

Der Begriff *tzedakah* beschreibt die traditionelle gemeinschaftsorientierte *Wohltätigkeit* im Judentum, die genaue Übersetzung ist „soziale Gerechtigkeit“. *Tzedakah* verpflichtet jeden Juden, nicht einfach Almosen zu geben, sondern vielmehr Arme (auch Nichtjuden) in die Lage zu versetzen, sich selbst zu helfen. *Tzedakah* ehrt den Geber und respektiert die Würde des Empfängers. Schon im ausgehenden Mittelalter läßt sich ein nachhaltiger, auf Langfristigkeit angelegter Ansatz der jüdischen Armenfürsorge nachweisen. Dabei sind Einflüsse von außen (etwa christlicher Provenienz oder aus den Zünften) auf jüdische *Wohltätigkeit* jedoch nicht zu unterschätzen. Derek J. Penslar plädiert in diesem Zusammenhang ausdrücklich für eine „komparative“ Analyse jüdischer *Wohltätigkeit* in ihrem jeweiligen historischen Zusammenhang und distanziert sich von der auf die jüdische Innenperspektive abhebenden „essentialistischen“ Richtung.⁸

6 Allgemein am Beispiel Chicago: K. D. McCarthy, *Noblesse Oblige: Charity & Cultural Philanthropy in Chicago, 1849–1929*, Chicago 1982. Zu einzelnen jüdischen Stiftern und Mäzenen siehe: O. Matthes, *James Simon, Mäzen im Wilhelminischen Zeitalter*, Berlin 1999; M.R. Werner, *Julius Rosenwald: The Life of a Practicable Humanitarian*, New York 1939; E. Kraus, *Die Familie Mosse: Deutsch-jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999, S. 400–452.

7 Penslar, *Shylock's Children* (Anm. 3), S. 96. Liedtke, *Jewish Welfare* (Anm. 3).

8 Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (Anm. 2), 193. Penslar, *Shylock's Children* (Anm. 3), S. 90–92.

Tzedakah war ein zentraler Aspekt der jüdischen Lebenswelt im vormodernen Europa. Juden mußten separat von der nichtjüdischen Bevölkerung leben, sie hatten einen niederen sozialen Status und genossen nur stark eingeschränkte Bewegungsfreiheit. Sie durften kein Land besitzen und viele Tätigkeiten nicht ausüben. Viele Städte verboten Juden die Niederlassung innerhalb ihrer Mauern. Alle Juden in einer Stadt oder auf einem Dorf gehörten der örtlichen Gemeinde an, die einen semiautonomen Status hatte. Die Gemeinde erhob Steuern und besaß auf der innerjüdischen Ebene Rechtsautonomie. Zum Aufgabenbereich der Gemeinde gehörten neben der Religion vielfältige sozialen Aufgaben wie Bildung, Krankenpflege und Armenfürsorge. Juden mußten sich um ihre Armen kümmern, darunter auch um durchreisende Juden sowie jüdische Vaganten und Flüchtlinge. Angesichts der großen Zahl verarmter Juden Ende des 18. Jahrhunderts gewann institutionalisierte *Wohltätigkeit* erheblich an Bedeutung. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts mußten sich jüdische Gemeinden in West- und Mitteleuropa vermehrt um bedürftige jüdische Migranten aus Osteuropa kümmern, darunter nicht wenige Flüchtlinge vor Krieg und Verfolgung.⁹

Nicht nur jüdische Gemeinden, sondern auch die sogenannten „heiligen Vereinigungen“ oder „Bruderschaften“, die *chewrot kadishot*, praktizierten *tzedakah*. Diese freiwilligen Vereinigungen wurden zuerst im frühneuzeitlichen Europa gebildet, um unabhängig von der Institution Gemeinde wohltätige Aufgaben für die Gemeinschaft wahrzunehmen. Viele *chewrot* waren Begräbnisgesellschaften, andere spezialisierten sich auf Krankenpflege oder die Finanzierung einer Mitgift für Töchter, deren Eltern diese nicht aufbringen konnten. Die Mitgliedschaft, obwohl freiwillig, war schwierig zu erlangen und trug erhebliches soziales Prestige in der Gemeinde mit sich.¹⁰

Die Öffnung des Ghettos in West-, Mittel- und Ostmitteleuropa Ende des 18. Jahrhunderts setzte einen Erosionsprozeß der traditionellen jüdischen Gemeinde in Gang. In Frankreich wurden alle Juden als Einzelpersonen 1790/91 vollständig emanzipiert, gleichzeitig löste der französische Staat die jüdischen Gemeinden formell auf. Später regulierte Napoleon jüdische Gemeinden durch das hierarchische und zentralisierte Consistoire-System.¹¹ In den deutschen Staaten nahm die Emanzipation einen langwie-

9 Ebenda, S. 92-96. M. Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: M. A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* Bd. 1, München 1996, S. 166-170.

10 Siehe: Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege* (Anm. 3), S. 31-42. Zu den Ursprüngen: M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington 1997, S. 47.

11 M. Graetz, *The Jews in Nineteenth-Century France: From the French Revolution to the Alliance Israélite Universelle*, Stanford 1996, S. 17-40.

rigen und uneinheitlichen Verlauf. Alle Juden wurden erst mit der Reichsgründung 1871 vollständig emanzipiert. Die traditionelle jüdische Gemeinde dagegen wurde nicht aufgelöst; sie verlor einen Großteil ihrer Autonomie, blieb aber als semi-autonome und staatlich regulierte Institution bestehen, die sich in erster Linie um die religiösen und sozialen Bedürfnisse ihrer Mitglieder kümmerte. Die Erosion traditioneller jüdischer Gemeinden, begleitet von staatlicher Regulierung in West- und Mitteleuropa, unterschied sich deutlich von den Vereinigten Staaten. Die amerikanischen Juden wurden nicht förmlich emanzipiert. Noch vor der Amerikanischen Revolution hatten die wenigen Juden, die in den britischen Kolonien lebten, bereits de facto die weitgehende soziale und rechtliche Gleichstellung erlangt. Mit der Revolution wurden sie wie alle anderen freien Kolonisten freie und gleiche Bürger der neuen Republik. Weder die Unabhängigkeitserklärung noch die amerikanische Verfassung und ihre Zusatzartikel erwähnen Juden überhaupt. Der 6. Artikel und der 1. Zusatzartikel der Verfassung legt die Trennung von Staat und Religion klar fest.¹² Im folgenden werden im Hinblick auf die Funktion jüdischer *Wohltätigkeit* zwei sehr unterschiedliche Fälle betrachtet – Deutschland mit staatlicher Regulierung jüdischer Gemeinden und einer langwierigen Emanzipation, und die USA, wo weder die Emanzipation noch staatliche Regulierung eine Rolle spielten.

Dieser Aufsatz konzentriert sich auf städtische Gemeinden. Neuere jüdische Geschichte ist im städtischen Umfeld entstanden und gewachsen, sie ist gleichzeitig ein essentieller Bestandteil der Geschichte aufstrebender Städte in der Moderne. Schon vor 1800 konnten sich Juden, überwiegend Sefardim, in Amsterdam, Triest, Curaçao, Charleston (South Carolina), Philadelphia und anderen Handels- und Hafenstädten von ihrem Außenseiterstatus lösen und als „insider“ am wirtschaftlichen und (eingeschränkt) am geselligen Leben dieser kosmopolitischen Städte teilnehmen. In diesen Städten schufen Juden vergleichsweise offene jüdische „communities“, die schon vor Ende des 18. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne standen.¹³ Nach der Öffnung des Ghettos zogen Juden in Mittel- und Ostmitteleuropa in großer Zahl in wachsende Städte wie Berlin, Breslau, Wien, Lodz, Lemberg und Warschau. Schon 1871 lebte über die Hälfte der deutschen Juden in einer Großstadt (mit über 100.000 Einwohn-

12 Siehe dazu die Essays zu Deutschland, Frankreich und den USA in: I. Katznelson/P. Birnbaum (Hrsg.), *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*, Princeton 1995.

13 Siehe u.a.: L. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford 1999; die Beiträge in: P. Bernadini/N. Fiering (Hrsg.), *The Jews and the Expansion of Europe to the West 1450 to 1800*, New York 2001; Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation* (Anm. 10).

nern). Jüdische Amerikamigranten ließen sich ebenfalls überproportional im Verhältnis zu anderen Einwanderergruppen in den expandierenden Großstädten wie New York, Cincinnati, Philadelphia, Baltimore und Chicago nieder. Die genauen Ursachen für diese rasante Urbanisierung einer Gruppe, ein Prozeß, der eng mit hoher sozialer Mobilität korrelierte, sind noch nicht eingehend ausgelotet. Neue Märkte, die Aufhebung von Handelsrestriktionen und die Bewegungsfreiheit zogen viele Landjuden in die wachsenden Großstädte, wo sie sich von ihrem marginalen sozialen Status emanzipieren konnten.¹⁴ Die meisten dieser jüdischen Großstadtmigranten waren in kleinen europäischen Landgemeinden aufgewachsen und vertraut mit jüdischer Armut und den Handlungsmustern von *tzedakah*. Dank der um 1800 noch weit verbreiteten *chewrot*, brachten viele Migranten Erfahrungen bei der freiwilligen und flexiblen Organisation von Wohltätigkeit mit in die Großstadt.

2. Jüdische Wohltätigkeit in Deutschland

Die neuere jüdische Geschichte im deutschen und amerikanischen Kontext sind historiographisch noch weitgehend getrennte Felder. Ein transatlantischer Vergleich zeigt Unterschiede, aber auch Parallelentwicklungen auf. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Studien zur jüdischen *Wohltätigkeit* in Deutschland im 19. Jahrhundert zeigt in erster Linie, daß die wichtigste These – gemeinschaftsorientierte jüdische Wohltätigkeit als Hindernis auf dem Weg zur Integration – sich signifikant von der Entwicklung im gleichen Zeitraum in den USA unterscheidet.¹⁵

Der rasche und breite soziale Aufstieg der Juden als Gruppe in die mittleren und höheren Einkommensschichten, der auch als Verbürgerlichungsprozeß bezeichnet wird, führte zu einem starken Absinken der Zahl armer Juden in Deutschland. Doch mit Beginn der 1860er Jahre und insbesondere nach 1880 nahm die Zahl bedürftiger jüdischer Migranten aus Osteuropa zu, obwohl in weitaus geringerem Maße als in den USA, wo die Zahl der

14 M. Richarz (Hrsg.), *Bürger auf Widerruf: Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945*, München 1989, S. 19 (Einleitung verfaßt von Richarz). D. Sorkin, *The Impact of Emancipation on German Jewry: A Reconsideration*, in: J. Frankel/S. J. Zipperstein (Hrsg.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 1992, S. 180.

15 Eine wichtige Ausnahme ist die Studie von Michael A. Meyer über die jüdische Reformbewegung, deren Entwicklung er von ihren deutschen Ursprüngen bis zu ihrem Durchbruch in den USA verfolgt: M. A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York/Oxford 1988.

Migranten aus Osteuropa schon vor 1900 die der vor 1880 eingewanderten Juden aus Mittel- und Ostmitteleuropa und deren Nachkommen überstieg.¹⁶

Auch nach der vollständigen Emanzipation mußten die deutschen Juden der einen staatlich regulierten jüdischen Gemeinde an ihrem jeweiligen Wohnort angehören. Mit der bürgerlichen Gleichstellung hatten sie allerdings auch das Recht erlangt, die kommunale Wohlfahrtsfürsorge in Anspruch zu nehmen. Die unter dem Dach der Gemeinde organisierte jüdische *Wohltätigkeit* war mit der Emanzipation also eigentlich überflüssig geworden. Doch die jüdischen Gemeinden hielten an der *Wohltätigkeit* fest und bauten einzelne Bereiche wie Krankenpflege sogar aus. Im Schatten der Gemeinde schufen Juden zahlreiche *wohlthätige* Vereine – für Juden. Die Fortexistenz der institutionalisierten Wohltätigkeit *innerhalb* und im Umfeld der jüdischen Gemeinde nach der Emanzipation ist der Ansatzpunkt für die vergleichende Studie von Liedtke über „Jewish welfare“ in Hamburg und Manchester zwischen 1860 und 1914. Er untersucht jüdische *Wohltätigkeit* in erster Linie, um den Prozeß der „Integration“ der jüdischen Minderheit in die Gesellschaft mit größerer Tiefenschärfe beleuchten zu können.¹⁷

Liedtkes Ansatz ist von David Sorkins Konzept der Entwicklung einer deutsch-jüdischen „Subkultur“ beeinflusst. Als Folge des „Aufbruchs aus dem Ghetto“ (Jacob Katz) trennten Juden in Deutschland zunehmend verschiedene Auffassungen über jüdische Identität, anfangs insbesondere auf der religiösen Ebene. Das traditionelle Judentum konnte jüdische Gemeinschaft in einer vergleichsweise offenen Gesellschaft nicht mehr aufrechterhalten. Aber jüdische Gemeinschaft fiel nicht auseinander. Sorkin argumentiert ähnlich wie George L. Mosse, daß das suprareligiöse, inklusive und universelle Bildungsideal das traditionelle Judentum ersetzte. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden auf der lokalen Ebene zahlreiche nichtreligiöse jüdische Vereine, die sich am Bildungsideal orientierten und häufig einen *wohlthätigen* Charakter hatten. Die Existenz dieses dichten Netzwerks jüdischer Vereine, welche die Identifikation mit Bildung einte, führt Sorkin zu dem Begriff Subkultur. Die Assimilation der deutschen Juden führte nicht zum Auflösung jüdischer Gemeinschaft, sondern zu ihrer Transformation.¹⁸

16 J. Wertheimer, *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany*, New York/Oxford 1987.

17 Siehe auch R. Liedtke, *Integration and Separation: Jewish Welfare in Hamburg and Manchester in the Nineteenth Century*, in: ders./M. Brenner/D. Rechter (Hrsg.), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen 1999, S. 248.

18 D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, Oxford/New York 1987; G. L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington/Cincinnati 1985.

Sorkin konzentrierte sich in seiner Untersuchung in erster Linie auf die geistes- und kulturgeschichtliche Ebene vor 1840. Liedtke hat insbesondere die soziale Dimension der deutsch-jüdischen Subkultur nach 1860 im Blick. Er nennt eine Reihe von Gründen, warum Juden in Hamburg (und Manchester) separate Wohltätigkeitsinstitutionen innerhalb und im Umfeld der Gemeinde nach der Emanzipation aufrechterhielten: Zum einen sahen führende Juden in der Auflösung der Wohltätigkeitseinrichtungen eine Gefahr für ihre Stellung innerhalb der Gemeinde und setzten sich daher für den Erhalt ein, und zum anderen hoben sie wiederholt hervor, daß Juden sich an ihre *eigenen* Armen kümmerten. Arme Juden sollten nicht der allgemeinen Fürsorge zur Last fallen. Dieser Aspekt ist ein zentrales Element der „Ideologie der Emanzipation“ (Sorkin). Nach einem ungeschriebenen Vertrag fühlten sich die deutschen Juden verpflichtet, dem Staat, der ihnen die Emanzipation gewährt hatte, nicht zur Last zu fallen. Sorkin spricht in diesem Zusammenhang von „quid pro quo“. Weiterhin galt der Erhalt separater Wohltätigkeitsinstitutionen als eine präventive Abwehr gegen antijüdische und antisemitische Vorurteile. Liedtke differenziert zwischen tatsächlich nachweisbaren Stereotypen und Agitation auf der einen und jüdischer Furcht davor auf der anderen Seite, dabei betont er (in der Rückschau) vor allem die Bedeutung des letzteren Aspekts. In den deutschen Staaten wurde die „jüdische Frage“ über Jahrzehnte diskutiert. Nach 1871 blieb bei den deutschen Juden ein Gefühl der Unsicherheit; die Ausbreitung des modernen Antisemitismus und die fortdauernde soziale Diskriminierung gegen Juden bestärkten viele Juden in dieser Haltung. Dazu kam die nach 1860 anwachsende jüdische Zuwanderung aus Osteuropa, die in Deutschland zwar relativ gering war, aber von den etablierten Juden als latente Bedrohung ihres sozialen Status gesehen wurde. Jüdische Wohltätigkeitsinstitutionen stärkten den Zusammenhalt von jüdischen Gemeinden und damit die jüdische Subkultur, sie schufen damit die Grundlage für eine suprareligöse jüdische Identität. Separat organisierte jüdische *Wohltätigkeit* entwickelte sich zum institutionellen Mittelpunkt von zunehmend suprareligösen und übergreifenden jüdischen Großstadt-Gemeinden.¹⁹

Die Studie von Andreas Reinke stützt das Argument, daß jüdische Gemeinden sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend über ihre der Wohltätigkeit gewidmeten Netzwerke definierten. In den 1840er Jahren spaltete der sogenannte „Rabbinerstreit“ fast die jüdische Gemeinde in Breslau. Die wohltätige *Chewra*, die neben anderen Aufgaben als Träger-

19 Liedtke, *Integration and Separation* (Anm. 17), S. 262-271. Zur jüdischen Zuwanderung v.a.: S. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923*, Madison 1982; Wertheimer, *Unwelcome Strangers* (Anm. 16).

institution des jüdischen Krankenhauses fungierte, avancierte zur *Ersatzgemeinde* für die Breslauer Juden – bis innerhalb der eigentlichen Gemeinde ein Kompromiß erzielt werden konnte, der die Spaltung abwendete.²⁰ Die Breslauer *Chewra* war eine im 18. Jahrhundert gegründete, traditionell exklusive jüdische Vereinigung, die sich nach 1800 modernisierte. Die *Chewra* wandelte sich zum suprareligiösen Verein, der allen Juden in Breslau offen stand. Durch die wohlthätige Ausrichtung rückte die *Chewra* schrittweise in den Mittelpunkt des organisierten jüdischen Lebens. Wie Liedtke beschreibt auch Reinke detailliert, wie sich jüdische Wohltätigkeit modernisierte. Das jüdische Krankenhaus in Breslau war eines der modernsten der Stadt; vor 1914 waren die meisten Patienten, Ärzte und Angestellten jüdischer Herkunft.²¹

Liedtke resümiert, daß kommunale jüdische Wohltätigkeitssysteme in Deutschland (und sogar in Großbritannien) einen integralen Bestandteil der deutsch-jüdischen (bzw. der englisch-jüdischen) Subkultur bildeten. Liedtke spricht von einer „separate Jewish culture of welfare, which, voluntarily or involuntarily, consciously or unconsciously, contributed significantly to the pronounced and durable social separation of Jews and non-Jews.“²² In Hamburg und Manchester unterschied sich jüdische *Wohltätigkeit* sowohl in der Organisation als auch in ihren Normen nur unwesentlich von anderen wohlthätigen Einrichtungen. Ein wichtiger Unterschied war jedoch, daß jüdische *Wohltätigkeit* schon sehr früh nicht auf kurzfristigen Lösungen, sondern auf einem langfristig ausgerichteten Ansatz („Hilfe zur Selbsthilfe“) beruhte. Dennoch scheint sich jüdische *Wohltätigkeit* in Hamburg, Breslau und Manchester weitgehend an vorhandenen Modellen orientiert zu haben, statt im Bereich der Krankenpflege und Sozialarbeit eine Vorreiterfunktion zu spielen. Ein Grund für diese Anpassungsstrategie mag darin gelegen haben, daß Juden ihre Wohltätigkeitssysteme nicht für Nichtjuden öffnen wollten, weil sie in diesem Bereich aus den oben genannten Gründen separat bleiben wollten. Dieser Punkt erfordert indes weitere Forschung, nicht zuletzt, weil Juden in den USA eine andere Strategie verfolgten.²³

3. Jüdische Wohltätigkeit in den USA: Das Fallbeispiel Chicago

In den USA unterschieden sich die Bedingungen für jüdisches Leben und damit für die Funktion jüdischer *Wohltätigkeit* deutlich von Deutschland

20 Reinke, Judentum und Wohlfahrtspflege (Anm. 3), S. 118-131.

21 Liedtke, Integration and Separation (Anm. 17), S. 306f.

22 Ebenda, S. 270.

23 Ebenda, S. 258f.

(und Großbritannien). Insbesondere fünf Punkte bestimmten die Schaffung jüdischer „communities“ im 19. Jahrhundert:

1) Die in der Verfassung garantierte Nichteinmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten; die Mitgliedschaft in religiösen Körperschaften war und ist freiwillig.²⁴

2) Die jüdische Emanzipation war in den USA kein Thema. Obwohl antijüdische Vorurteile in den USA weit verbreitet waren, sogar als die Zahl von Juden noch sehr gering war, fand eine gesellschaftlich-politische Debatte über eine „jüdische Frage“ in den USA nicht statt.²⁵

3) Sehr wenige Juden lebten vor der Masseneinwanderung aus Europa nach 1820 in den USA. Es gab daher keine fest verankerte jüdische Tradition auf der institutionellen Ebene. „Religiöse Eliten“ spielten keine Rolle, der erste ordinierte Rabbiner wanderte erst 1840 ein. Jüdische Einwanderer aus Europa gründeten Mitte des 19. Jahrhunderts viele Gemeinden in Städten, in denen sie zu den ersten Siedlern zählten.²⁶

4) Es gab einen starken Anreiz, sogar die Notwendigkeit für Juden und andere Einwanderer, *wohlthätige* Vereine zu gründen, weil Amerikaner im 19. Jahrhundert nicht auf ein öffentlich finanziertes Wohltätigkeitssystem zurückgreifen konnten. Existierende Armenhäuser und Krankenhäuser verdankten ihre Existenz privaten Spenden – häufig waren die Stifter ausdrücklich christlichen Normen verpflichtet.

5) Die amerikanische Gesellschaft, insbesondere im städtischen Umfeld, war als Folge der starken Einwanderung im 19. Jahrhundert ethnisch weit- aus heterogener als europäische Gesellschaften. In Europa waren Juden im 19. Jahrhundert sichtbare Minderheiten, in den USA waren sie eine von vielen verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen.²⁷

Um 1820 lebten nur wenige Juden in den Vereinigten Staaten, mit der starken Einwanderung aus Europa nach 1820 verließen auch Juden Mittel- und Osteuropa mit dem Ziel Amerika. Schätzungen über ihre Zahl reichen von 100.000 bis 200.000 Einwanderern für den Zeitraum 1820 bis 1880. Während sich viele der neuen Einwanderer in Städten entlang der Ostküste mit bereits existierenden jüdischen Gemeinden niederließen, zogen nicht

24 S. M. Lipset, *A Unique People in an Exceptional Country*, in: derselbe (Hrsg.), *American Pluralism and the Jewish Community*, New Brunswick 1989, S.7-8.

25 I. Katznelson, *Between Separation and Disappearance: American Jews on the Margins of American Liberalism*, in: ders./Pierre Birnbaum (Hrsg.), *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*, Princeton 1995, S. 164-166.

26 E. Faber, *A Time for Planting: The First Migration 1654–1820*, Baltimore 1992 (*The Jewish People in America*, Bd. 1); Meyer, *Response to Modernity* (Anm. 15), S. 235-236.

27 T. L. Philpott, *The Slum and the Ghetto: Neighborhood Deterioration and Middle-Class Reform, Chicago, 1880–1930*, New York/Oxford 1978, S. 7-8.

wenige Juden in den gerade neu erschlossenen Westen, wo sie Gemeinden in jungen Städten wie Cincinnati, Cleveland, St. Louis, Chicago und vielen Kleinstädten aufbauten. In den älteren Gemeinden, etwa in New York, Baltimore, und Philadelphia, überstieg die Zahl der Neueinwanderer schon sehr bald die der länger ansässigen Juden.²⁸

Vor der starken Einwanderung waren die meisten jüdischen Gemeinden in den USA klein, so gut wie alle Juden gehörten jeweils zur einen Gemeinde am Ort. Gemeinde und „community“ waren noch deckungsgleich. Obwohl Juden vielfältige soziale und ökonomische Beziehungen außerhalb der Gemeinde unterhielten, verließen nur einzelne Juden die Gemeinde oder heirateten einen nichtjüdischen Partner. Der soziale Druck verhinderte trotz wachsender Spannungen angesichts verhältnismäßig geringer Zu- und Abwanderung der Mitglieder noch mögliche Abspaltungen. Vor allem als Folge der starken Einwanderung zerbrach dann in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Tradition der engen „synagogue-communities“.²⁹ Die „synagogue-communities“ wurden, wie Jonathan Sarna argumentiert, von „communities of synagogues“ ersetzt. In den neuen Städten wie Cincinnati oder Chicago, in denen erst nach 1820 von den neuen Einwanderern jüdische Gemeinden gegründet wurden, entstanden von Anfang an „communities of synagogues“.³⁰

Aber die Migration veränderte nicht nur die Organisationsstruktur des religiösen Lebens: Wie in Deutschland, wenn auch einige Jahrzehnte später, gründeten amerikanische Juden in wachsender Zahl nichtreligiöse jüdische Vereine, von denen einige, wie Begräbnisgesellschaften, der *Wohltätigkeit* und sozialen Absicherung gewidmete Männer- und Frauen-Vereine, starke Wurzeln in der mitteleuropäischen Gemeinde hatten, während andere, wie Logen und Bildungsvereine für junge Männer und Frauen, genuin neu waren. Schon vor Mitte des 19. Jahrhunderts zeichnete sich insbesondere in den Städten mit einer großen (und stetig wachsenden) jüdischen Bevölkerung ab, daß neue Formen der Organisation von übergreifender jüdischer Gemeinschaft jenseits der traditionellen Religionsgemeinde entwickelt werden mußten.³¹ In Mitteleuropa mußten sich insbesondere Großstadt-Gemeinden ebenfalls mit teilweise massiven sozialen Umbruchprozessen auseinandersetzen, hier aber blieb trotz des relativen Bedeutungsverlustes

28 A. Barkai, *Branching Out: German-Jewish Immigration to the United States 1820–1914*, New York 1994; H. R. Diner, *A Time for Gathering: The Second Migration 1820–1880* (The Jewish People in America, Bd. 2), Baltimore 1992.

29 Barkai, *Branching Out* (Anm. 28), S. 15–39.

30 J. Sarna, *The Evolution of the American Synagogue*, in: R. M. Selzer/N. J. Cohen (Hrsg.), *The Americanization of the Jews*, New York 1995, S. 218–19.

31 Überblick bei: Diner, *A Time for Gathering* (Anm. 28), S. 86–89.

von Religion der institutionelle Rahmen der Gemeinde intakt, nicht zuletzt durch staatliche Regulierung. In den USA gab es keine jüdischen Eliten, Hierarchien oder fest verwurzelte traditionelle Institutionen, auch fehlten Strukturen der Organisation von Juden als Gruppe auf einer Ebene jenseits der Kommune, und der Staat mischte sich in den Bereich der Religion nicht ein. Aus diesem Grund war der Prozeß des „community-building“ auf der lokalen Ebene in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die entscheidende Voraussetzung für die Bildung von nationalen jüdischen Organisationen und gleichzeitig für die Entstehung eines amerikanisch-jüdischen Selbstverständnisses.

In Chicago waren Juden unter den ersten Siedlern; sie stammten aus Süddeutschland, Böhmen und der preußischen Provinz Posen. 1846 gründeten die ersten Siedler die *Jewish Burial Ground Association*, den ersten jüdischen Verein in Chicago.³² Die Begräbnisgesellschaft in Chicago und ähnliche Vereine, die ihre Mitglieder sozial absicherten, glichen den erwähnten *chewrot kadishot*. Die Tradition der *chewrot* erleichterte den Einwanderern den Übergang der traditionellen Gemeinde zu amerikanischen Formen der Organisation von jüdischer Gemeinschaft. Der auf Freiwilligkeit basierende Charakter der *chewrot* war in Amerika eine sehr geeignete Form der Organisation von jüdischer Gemeinschaft. Daher ist es nicht erstaunlich, daß *chewrot*-ähnliche Vereine noch vor den Gemeinden gebildet wurden, zumal sie als soziales Netz für die Einwanderer in einer neuen Umgebung dienten. Die jüdische Tradition allein erklärt indes nicht, warum so viele *wohltätige* Vereine, die ihre Mitglieder und teilweise auch bedürftige Juden ohne Mitgliedschaft absicherten, gegründet wurden. Nichtjüdische Einwanderer schufen ähnliche Vereine. Das war angesichts fehlender öffentlicher Wohltätigkeitseinrichtungen eine Notwendigkeit. Dazu kam, daß privat organisierte *wohltätige* Institutionen vor dem Bürgerkrieg überwiegend von protestantischen Ansätzen geprägt waren und sich damit weder für Juden noch für katholische Einwanderer als Anlaufstationen anboten.³³

Die frühe Institutionalisierung von sozialen Netzwerken in Vereine mit *wohltätigem* Charakter konnte die wachsenden Differenzen zwischen verschiedenen jüdischen Einwanderergruppen nur bedingt auffangen. Wie in anderen Städten trennten Juden in Chicago unterschiedliche Herkunfts-

32 B. Felsenthal, A Contribution to the History of the Israelites in Chicago, Manuscript 1863; Chicago Historical Society, Archives: Col. Felsenthal, Bernhard. Box 130. Zu St. Louis: Ehrlich, Zion in the Valley (Anm. 5), S. 51-52. H. Eliassoff/E. G. Hirsch, The Jews of Illinois: Their Religious and Civic Life, their Charity and Industry, their Patriotism and Loyalty to American Institutions, from their earliest settlement in the State unto present time, Reform Advocate (Chicago) vom 4. Mai 1901, S. 287.

33 T. Brinkmann, Von der Gemeinde zur „Community“: Jüdische Einwanderer in Chicago 1840–1900, Osnabrück 2001, Kap. 4.3.

regionen und damit kulturelle Prägungen, soziale Mobilität, religiöse Orientierungen, sogar parteipolitische Bindungen. Die erste 1847 gegründete Gemeinde *Kehilath Anshe Maarab* (Gemeinde der Männer des Westens, KAM), deren Gründer überwiegend aus Franken, der Pfalz und Rheinessen stammten, nahmen Juden aus Posen nicht auf. Letztere gründeten 1851 ihre eigene Gemeinde. Derartige soziale Exklusionsmuster waren unter jüdischen Einwanderern in den meisten amerikanischen Städten weit verbreitet.³⁴

Auf der religiösen Ebene waren die Unterschiede besonders stark ausgeprägt. In den frühen 1850er Jahren spaltete ein Konflikt über die Einführung von äußeren Reformen die Mitglieder der KAM. Einige neue Mitglieder mit höherer Ausbildung waren in Deutschland von der Reformbewegung beeinflusst worden. Nach jahrelangen Konflikten verließen die Reformer 1861 die KAM und gründeten Chicagos erste Reformgemeinde, *Sinai*. Diese Abspaltungsgemeinde spaltete sich selbst nur drei Jahre nach der Gründung, als eine Fraktion austrat und die zweite Reformgemeinde in der Stadt bildete. In den frühen 1860er Jahren trennten sich auch die Mitglieder der „polnischen“ Gemeinde. Hinter den Konflikten innerhalb der Gemeinden über die Form des Gottesdienstes und über die theologische Ausrichtung standen oft Machtkämpfe zwischen einzelnen Fraktionen.³⁵

Auf welcher Ebene konnten Juden in den USA angesichts dieser Entwicklungen überhaupt zusammenkommen? In Chicago und vielen anderen amerikanischen Städten gewann in den 1840er und 1850er Jahren ein neuer jüdischer Verein an Bedeutung, der eine zentrale Rolle beim Prozeß des lokalen „community-building“ – auf der Basis von *Wohltätigkeit* – übernehmen sollte, der Unabhängige Orden *B'nai B'rith* (*Independent Order of B'nai B'rith*). Dieser suprareligiöse Orden, dessen Organisationsform sich lose an bereits bestehenden Freimaurer-Orden orientierte, war 1843 in New York von mehreren jüdischen Einwanderern gegründet worden. Die Gründer wollten mit dem Orden die kulturellen, sozialen und religiösen Unterschiede überwinden, die jüdische Einwanderer voneinander trennten.³⁶

In Chicago spielten Logen des *B'nai B'rith* beim Aufbau einer jüdischen „community“ eine entscheidende Rolle. Während sich die Mitglieder der KAM-Gemeinde heftig über die Einführung von Reformen stritten und sich die Spaltung der Gemeinde abzeichnete, organisierte die *B'nai B'rith*-Loge 1859 den institutionellen Rahmen für jüdische Gemeinschaft in Chicago,

34 Eliassof/Hirsch, *Jews of Illinois* (Anm. 32), S. 299.

35 Brinkmann, *Von der Gemeinde zur „Community“* (Anm. 33), Kap. 4.4.

36 D. D. Moore, *B'nai B'rith and the Challenge of Ethnic Leadership*, Albany 1981.

die *United Hebrew Relief Association* (UHRA).³⁷ Der offizielle Anlaß für die Gründung der UHRA war eine effizientere Organisation der sozialen Unterstützung hilfsbedürftiger Juden. Das Wertesystem der UHRA war von in den USA und Deutschland weit verbreiteten Vorstellungen geprägt, daß die Bedürftigen alleine für ihr Schicksal verantwortlich seien. Die UHRA klassifizierte potentielle Empfänger von Unterstützung daher als „unverschuldet“ und „wertvoll“ (Witwen mit Kindern, hilflose alte Menschen) oder als „unnütz“ (arbeitsfähige Bettler, „Schnorrer“).³⁸ Jüdische „Schnorrer“ sollten im Stadtbild möglichst nicht auffallen; die UHRA setzte sie in den nächsten Zug, damit sie den Ruf (und damit die soziale Stellung) der Chicagoer Juden nicht gefährdeten. Der UHRA-Vorstand legte Wert darauf, daß kein Jude bei einer nichtjüdischen Institution um Unterstützung bat, in fast jedem Jahresbericht erklärte der UHRA-Vorstand wie 1865:

„... the Israelites of this city and Cook County do not permit any of their co-religionists to become the charge of public charity. This Association claims the privilege of taking care of our own poor.“³⁹

Die UHRA sollte die soziale Stellung der Chicagoer Juden absichern. Obwohl Juden in Chicago schon in den 1850er Jahren auf einer offiziell-repräsentativen Ebene „dazu“ gehörten, etwa in der städtischen Politik, waren antijüdische Vorurteile auch hier weit verbreitet. Eine effizient koordinierte jüdische Wohltätigkeitsarbeit sollte nicht nur wirklich bedürftige Juden auffangen, die Organisation der UHRA reflektiert auch die Furcht vor antijüdischen Vorurteilen als Bedrohung des einzigartigen sozialen Status der jüdischen Einwanderer in den USA. Die Furcht vor antijüdischen Vorurteilen und dem Verlust des sozialen Status stellt eine deutliche Parallele zu Deutschland und Großbritannien dar.

Ein anderer Grund für die Organisation der UHRA war die Nichtexistenz eines kommunalen Wohltätigkeitssystems. Die von privaten Geschäftsleuten getragene und geleitete *Chicago Relief and Aid Society* wurde nur in kritischen Phasen wie der Wirtschaftskrise von 1857 oder unmittelbar nach der großen Brandkatastrophe von 1871 mobilisiert. Andere Einwanderergruppen in Chicago schufen vor dem Bürgerkrieg ebenfalls übergreifende Wohltätigkeitsorganisationen. Aber die UHRA war mehr als eine Organisation, die *Wohltätigkeit* von Juden für Juden koordinierte, sie reprä-

37 First Annual Report of the UHRA, Chicago 1860; P. Boyer, *Urban Masses and Moral Order in America 1820–1920*, Cambridge 1978, S. 143–161. Siehe speziell zu Chicago: McCarthy, *Noblesse Oblige* (Anm. 6).

38 Siehe etwa First Annual Report of the UHRA, Chicago 1860. Allgemein dazu: Boyer, *Urban Masses* (Anm. 37), S. 143–161.

39 6th Annual Report of the UHRA, Chicago 1865.

sentierte die jüdische „community“ in Chicago. Alle jüdischen Gemeinden, die *B'nai B'rith*-Loge und die *wohlthätigen* Vereine traten als korporative Mitglieder der UHRA bei. Die Mitglieds-Vereine schickten Vertreter zu der jährlich tagenden Versammlung, die den Vorstand demokratisch wählte. Die UHRA war ausdrücklich suprareligiös, demokratisch organisiert und inklusiv für alle Juden.⁴⁰

Schon sehr früh betonten viele Juden offen, daß die UHRA mehr als eine der *Wohlthätigkeit* gewidmete Institution sei – sie diene als *die* gemeinsame Plattform für die Juden in Chicago. In einem Artikel für die Allgemeine Zeitung des Judentums zur Lage der Juden in Chicago wollte sich der Kaufmann Raphael Guthmann 1864 gar nicht über (die durchaus vielfältigen) „Differenzen“ auslassen. Guthmann widmete sich in seinem Artikel, der deutlich von der Rhetorik des *B'nai B'rith* beeinflusst war, ganz der UHRA. Sie sei „ein Werk der Einigkeit und des Friedens“. Die UHRA werde existieren,

„solange es Jehudim in Chicago gibt, mögen sie orthodox oder reformiert, deutsch oder polnisch oder sonst irgend etwas nennen. Hier ist der Boden, auf dem sie sich alle brüderlich vereinigen können.“⁴¹

Jüdische „communities“ in anderen amerikanischen Städten entstanden ebenfalls auf dem Fundament der institutionalisierten *Wohlthätigkeit*. Die Gründung einer übergreifenden *wohlthätigen* Institution, in der Regel mit dem Adjektiv „United“ im Namen, ist ein verlässlicher Indikator für die Entstehung einer jüdischen „community“. Juden in Boston schufen ihre *United Hebrew Benevolent Society* 1864, die *United Hebrew Relief Association* von St. Louis entstand 1871.⁴² Es bedarf weiterer Nachforschungen, ob und wie Mitglieder des *B'nai B'rith* sich am Aufbau dieser Institutionen beteiligten. Der *B'nai B'rith* selbst betonte in seiner Verfassung von 1851 ausdrücklich die zentrale Rolle jüdischer Wohlthätigkeit im Sinne von *tzedakah* als Motor der Vereinigung von jüdischen Einwanderern.⁴³

Die Studien von Liedtke und Reinke demonstrieren, daß jüdische *Wohlthätigkeit* auf der lokalen Ebene in Deutschland und in Großbritannien Juden zusammenbrachte, arme mit reichen Juden, religiöse mit nicht religiösen

40 B. L. Pierce, *A History of Chicago*, New York/Chicago 1937–57, Bd. 2, S. 20–23; Bd. 3, S. 30.

41 Allgemeine Zeitung des Judentums (Leipzig) vom 12. Januar 1864.

42 Zu Boston: Ebert, *Community and Philanthropy* (Anm. 4), S. 212; zu St. Louis: Ehrlich, *Zion in the Valley* (Anm. 5), S. 220–224.

43 In der Verfassung des *B'nai B'rith* von 1851 (*Constitution of the Independent Order Bnai Brith*, New York 1851) heißt es: „[Israel] has no equal in terms of extending help and support. Hearts are filled with sympathy and sharing. All hands are mysteriously joined together in kindness and good deeds.“

Juden, jüdische Migranten aus verschiedenen Regionen, moderne mit traditionellen Juden. Die Identifikation mit jüdischer *Wohltätigkeit* war eine Möglichkeit, sich jüdisch zu fühlen, ohne sich von religiösen oder anderen Einstellungen zu lösen.⁴⁴ In den USA mit den einzigartigen Bedingungen für jüdisches Leben, wo fast alle Juden aus Europa „newcomer“ waren, wo es keine staatlich regulierten jüdischen Gemeinden gab, geschweige denn eine ausgeprägte Tradition, und wo Juden gemeinsame Institutionen von sich aus aufbauen und aufrechterhalten mußten, spielte *tzedakah* eine noch wichtigere Rolle als in Europa.

In einem entscheidenden Punkt beschritten die amerikanischen Juden indes schon sehr früh andere Wege als Juden in Deutschland. In der amerikanischen Einwanderungsgesellschaft waren Juden vor der Jahrhundertwende eine relativ kleine Einwanderergruppe neben anderen. In den großen Städten stellten Einwanderer und ihre in den USA geborenen Kinder nach 1850 teilweise mehr als die Hälfte der Bewohner. Eine ethnisch und religiös homogene „Mehrheitsgesellschaft“ existierte nicht. Die Prozesse der gegenseitigen Assimilation, der Ethnisierung und der Schaffung von ethnischer und übergreifender Gemeinschaft waren daher eng miteinander verflochten.⁴⁵ Im Gegensatz zu Hamburg und Breslau hatten führende Juden in Chicago und anderen Städten bei der Schaffung von gemeinschaftsorientierten Institutionen kontinuierlich den Aspekt der Öffnung nach außen im Auge. Die Schaffung von jüdischer Gemeinschaft bedeutete für sie immer auch die Stärkung der städtischen und nationalen Gemeinschaft. *Wohltätigkeit* war dabei ein ideales Instrument, das die Integration von Juden in die amerikanische Einwanderungsgesellschaft nachhaltig beförderte. Im Gegensatz zu Deutschland war die Stärkung des Gruppenbewußtseins nach innen und außen in der amerikanischen Einwanderungsgesellschaft kein wesentliches Hindernis auf dem Weg zu mehr Integration.

In Chicago waren gerade die herausragenden Projekte jüdischer *Wohltätigkeit* stets so konzipiert, daß sie auch Nichtjuden offenstanden. Neben dem jüdischen Wunsch, sich als Gruppe zu integrieren, gab es dafür indes auch einen spezifisch jüdischen Grund. Juden konnten überhaupt nur auf einer suprarreligiösen Ebene zusammenkommen, d.h. die UHRA stand explizit über der religiösen Sphäre. Diese Konstellation erleichterte wiederum die Öffnung jüdischer Projekte für Nichtjuden.

44 See Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester* (Anm. 3). Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege* (Anm. 3).

45 Dazu allgemein: L. Fuchs, *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity, and the Civic Culture*, Hanover 1990, S. 22; E. Morawska, *In Defense of the Assimilation Model*, in: *Journal of American Ethnic History* 13 (1994), S. 76-87.

Ein frühes Beispiel für diese These ist die Geschichte des ersten jüdischen Krankenhauses in Chicago. Die Gründung des Krankenhauses hatte sich die UHRA schon bei ihrer Gründung auf ihre Fahnen geschrieben. Mit der boomenden Wirtschaft Chicagos nach dem Bürgerkrieg konnten genug Spenden gesammelt werden, um mit dem Bau zu beginnen. Im September 1867 organisierten die Chicagoer Juden anlässlich der Grundsteinlegung eine Parade von der Innenstadt zum Bauplatz des jüdischen Krankenhauses. Das Krankenhaus sollte ausdrücklich für jede Person, ob schwarz oder weiß, reich oder arm, jüdisch oder christlich, offenstehen. Die Gemeinden, die *B'nai B'rith*-Logen und *wohlthätige* jüdische Vereine bildeten eine Parade, angeführt vom jüdischen Bürgerkriegsgeneral Edward Salomon, dem Bürgermeister von Chicago und von der *Great Western Light Guard Band*. Nach der Grundsteinlegung lobte der Bürgermeister die Chicagoer Juden für ihr *wohlthätiges* Engagement. Ihm folgte der jüdische Geschäftsmann Godfrey Snyder. Er unterstrich in einer auf Deutsch gehaltenen Rede ausdrücklich, daß die in der Tradition wurzelnde jüdische *Wohlthätigkeit* in Amerika nachhaltig jüdische Gemeinschaft stifte. In der deutschen „Heimath“ hätten Juden noch einträchtig zusammengelebt, in den USA dagegen sei die Auflösung von übergreifender jüdischer Gemeinschaft eine sehr reale Bedrohung. Trennend wirkten insbesondere religiöse Orientierungen, politische Interessen und soziale Unterschiede. Aber

„hier auf dem Boden wahrer Wohlthätigkeit, in dem Bereiche ächter Humanität, da begrüßen wir uns als wahre Brüder und Schwestern ... bei dieser Gelegenheit fühlen wir in unserem innersten Wesen Saiten berührt, die uns erblich zu eigen geworden und überall dieselben harmonischen Akkorde hervorrufen. Es ist gar schön um diese Einigkeit im Herzen; denn Einigkeit macht stark“.

„Wohlthätigkeit“, betonte Snyder, sei die „wahre“ Quelle für die „Einigkeit“ der Chicagoer Juden.⁴⁶

Der Bankier Henry Greenebaum widmete sich in seiner englischen Rede der Bedrohung durch antijüdische Vorurteile – ein Thema, das von führenden Juden in der Öffentlichkeit nur selten berührt wurde. Die bekannte Rothschild-Familie sei, so Greenebaum, das Ziel unzähliger antijüdischer Angriffe. Natürlich seien die Mitglieder der Bankiers-Dynastie äußerst wohlhabend, aber weltweit ständen sie an vorderster Front der *Stifter* und *Wohlthäter* für das Gemeinwohl. Seine jüdischen Zuhörer forderte Greene-

46 Illinois Staatszeitung (Chicago) vom 4. September 1867; auch: Allgemeine Zeitung des Judenthums vom 15. Oktober 1867; Israelite (Cincinnati) vom 13. September 1867. Ausführlich: T. Brinkmann, *Charity on Parade – Chicago's Jews and the Construction of Ethnic and Civic Gemeinschaft in the 1860s*, in: J. Heideking/G. Fabre (Hrsg.), *Celebrating Ethnicity and Nation: American Festive Culture from the Revolution to the Early Twentieth Century*, New York/Oxford 2001, S. 157-174.

baum auf, dem Beispiel der Rothschilds zu folgen und für katholische *Wohltätigkeit* sowie für die Chicagoer Wohltätigkeitsorganisation für deutschsprachige Einwanderer, die „Deutsche Gesellschaft“, zu spenden.⁴⁷ Auch die Vorstandsmitglieder der UHRA bekannten sich 1867 ausdrücklich zum Ideal von suprakonfessioneller und supraethnischer Gemeinschaft in den USA – in Abgrenzung zu antijüdischen bzw. gegen bestimmte ethnische oder religiöse Gruppen gerichteten Vorurteilen. Sie lobten die Spende des nichtjüdischen „Germania Männerchors“ für das Krankenhaus:

„They [the non-Jewish and Jewish donors] set thereby an example, most worthy of imitation, of the duty of mankind to work together irrespective of religious creed for the common good, the best means of fighting the prejudices and narrow-mindedness of illiberal, shallow brains, not worthy of our age or country.“⁴⁸

Das 1869 eröffnete Chicagoer jüdische Krankenhaus hatte nur wenig mit dem Breslauer Krankenhaus gemeinsam. Es stand nichtjüdischen Patienten von Anfang an offen, die meisten Angestellten waren nicht jüdisch. Das *Chicago Jewish Hospital* war im Gegensatz zu anderen, von christlichen Denominationen getragenen Krankenhäusern nicht religiös. Es gab weder koschere Mahlzeiten noch standen Räume für religiöse Zwecke zur Verfügung. Angesichts des Konfliktpotentials von Religion für jüdische Einwanderer hätte selbst eine sehr vorsichtige religiöse Ausrichtung wahrscheinlich zum Austritt von Gemeinden und einzelnen Mitgliedern aus der UHRA und damit zum Zusammenbruch der organisierten „community“ geführt. Das Beispiel der Krankenhäuser demonstriert, warum jüdische *Wohltätigkeit* für Juden bzw. für jüdische Gemeinschaft in den USA im Bezug auf die Integration eine andere Funktion als in Deutschland hatte. Die Notwendigkeit der suprareligiösen Ausrichtung jüdischer *Wohltätigkeit* erleichterte den Chicagoer Juden auf einer offiziell-repräsentativen Ebene als Juden die Integration in die städtische Gesellschaft.⁴⁹

Greenebaums Forderung anlässlich der Grundsteinlegung verhallte nicht ungehört. Tatsächlich setzten sich Juden in Chicago und anderen amerikanischen Städten auch außerhalb ihrer Gruppe sehr aktiv für *wohltätige* Projekte ein. In Chicago gehörten Juden in den frühen 1850er Jahren zu den Gründern der „Deutschen Gesellschaft“. Mindestens zwei der Präsidenten und viele Vorstandsmitglieder der „Deutschen Gesellschaft“ waren jüdisch. Noch in den späten 1870er Jahren, als sich Juden in wachsendem Maße aus dem „deutschen“ Vereinleben in Chicago zurückzogen, waren mindestens

47 Illinois Staatszeitung vom 4. September 1867.

48 8th Annual Report of the United Hebrew Relief Association of Chicago, Chicago 1867.

49 Die Neuzeit (Wien) vom 25. September 1868, S. 463; 9th Annual Report of the UHRA, Chicago 1869. Nur wenige jüdische Ärzte migrierten vor 1880 aus Europa in die USA.

zehn Prozent der Spender der „Deutschen Gesellschaft“ jüdisch.⁵⁰ 1871 gelangte der jüdische Anwalt Julius Rosenthal als erster Einwanderer in den Vorstand der *Chicago Relief and Aid Society*, die von den führenden Geschäftsleuten der Stadt dirigiert wurde.⁵¹

Paul Boyer und Richard Sennett haben gezeigt, daß *Wohltätigkeit* in den amerikanischen Großstädten des 19. Jahrhunderts bei der Reaktionen des städtischen Establishments auf „soziale Unruhe“ eine herausragende Rolle spielte. Die soziale und politische Elite Chicagos nahm die ungeheure Expansion der Stadt nach 1860 – ein Prozeß, den sie selbst mit in Gang gesetzt hatte und von dem sie materiell erheblich profitierte – immer mehr als Bedrohung war: Cholera-Epidemien, hohe Verbrechensraten, Prostitution und die starke Einwanderung von „Fremden“ mit all ihren Begleiterscheinungen standen im Widerspruch zu christlichen Idealen von moralischer und sozialer Ordnung. *Wohltätigkeit* diente als ein entscheidendes Instrument, um eine idealisierte, mit traditionell-ländlichen Wertvorstellungen verbundene „Ordnung“ in der Stadt zu schaffen. Boyer resümiert, daß wohltätige Projekte mit diesem Ansatz stärker auf die Wohltäter als auf die Zielgruppen abfärbten, letztere orientierten sich nur bedingt an den Idealen der *Wohltäter*.⁵²

Juden wurden von der städtischen Elite für ihr wohltätiges Engagement für Juden und Nichtjuden – und damit für mehr „soziale Ordnung“ in Chicago – gelobt. Nach 1870 gelangten mehrere Juden in die Vorstände von Vereinen und Institutionen, welche die „moralische Ordnung“ in der Stadt stärken sollten. Julius Rosenthal saß nicht nur im Vorstand der *Chicago Relief and Aid Society*, er und ein anderer jüdischer Geschäftsmann gehörten zu den Gründern und frühen Vorstandsmitgliedern der *Chicago Public Library*, die nach der Feuerkatastrophe von 1871 durch private Spenden aufgebaut wurde.⁵³ Der jüdische Geschäftsmann Louis Wampoldt wurde Anfang der 1870er Jahre Vorstandsmitglied der *Chicago Athenaeum Association*, ein Verein, der ursprünglich von der *Young Men's Christian Association* inspiriert worden war. Wampolds Wahl leitete die Säkularisierung und Professionalisierung des Vereins ein, der die Erziehung von armen Jugendlichen in einer Abendschule neben diversen Freizeitaktivitäten organisierte. Das Ziel des Vereins war es, die Jugendlichen von der Straße zu ho-

50 Historical Collections, Library of the University of Illinois at Chicago, Folder 129, German Aid Society. 25. Jahresbericht der Deutschen Gesellschaft von Chicago, Illinois 1878/79, Chicago 1879; 20th Annual Report of the UHRA, Chicago 1879.

51 McCarthy, *Noblesse Oblige* (Anm. 6), S. 66. Die anderen Vorstandsmitglieder waren führende in den USA geborene protestantische Geschäftsleute wie George Pullman.

52 Boyer, *Urban Masses and Moral Order* (Anm. 37); R. Sennett, *Families against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago 1872–1890*, Cambridge 1970.

53 A. T. Andreas, *History of Chicago* Bd. 3, Chicago 1886, S. 414.

len, ihnen grundlegende Werte zu vermitteln und ihnen den Weg in den Beruf zu bahnen.⁵⁴

Gleichzeitig setzte die UHRA neue Standards für *Wohltätigkeit* in Chicago. Nach der Brandkatastrophe von 1871 versorgte sie im Gegensatz zur *Chicago Relief and Aid Society*, die Tausende von bedürftigen Obdachlosen als „unnütz“ abwies, alle jüdischen Antragssteller. Die Direktoren der UHRA erkannten schon in dieser Phase, daß bedürftige Menschen nicht alleine für ihr Schicksal verantwortlich waren, sondern daß die sozialen und ökonomischen Bedingungen bei einer Analyse der Ursachen von Armut in der Stadt nicht ausgeklammert werden konnten. 1874 stellte die UHRA Chicagos ersten professionellen Sozialarbeiter ein, der ganztätig im Büro der UHRA arbeitete. Bis dahin hatten jüdische Geschäftsleute (und in separaten Vereinen ihre Ehefrauen) in ihrer Freizeit die UHRA-Arbeit geleistet.⁵⁵

Die Expansion Chicagos, die siedlungsgeographische Zerstreuung von Juden, die Wirtschaftskrisen von 1873 und 1877, sowie die wachsende jüdische Einwanderung brachte die Arbeit der UHRA in den späten 1870er Jahren fast zum Erliegen und schwächte den Zusammenhalt der „community“. Der deutliche Anstieg der jüdischen Einwanderung aus Osteuropa nach 1881 verschärfte die Krise der UHRA, weil immer mehr bedürftige Juden auf Unterstützung angewiesen waren und die UHRA nicht von ihrer Maxime abweichen konnte, daß kein Jude nichtjüdischen Wohltätigkeits-einrichtungen zur Last fallen sollte. Anfangs schickte die UHRA viele Antragsteller nach Osteuropa zurück. Diese erste Phase der Weigerung, sich mit den mittel- und langfristigen Folgen der starken Einwanderung auseinanderzusetzen, dauerte bis in die Mitte der 1880er Jahre an. In der danach einsetzenden zweiten Phase konzipierten führende Juden wohltätige Projekte zur möglichst schnellen „Amerikanisierung“ der Einwanderer. Im Hintergrund standen, ähnlich wie in Großbritannien und Deutschland (mit einer vergleichsweise geringen Zahl von jüdischen Einwanderern aus Osteuropa), Befürchtungen, daß die Sichtbarkeit und die „Fremdheit“ der Neueinwanderer antijüdische Vorurteile stärken könnten. Dazu kam die Überzeugung der etablierten Juden, daß sie den Einwanderern kulturell überlegen seien, aber auch genuines Mitleid. Erst um die Jahrhundertwende, als in Chicago die Zahl der Neueinwanderer die der länger ansässigen Juden überstieg, realisierten die Anführer der etablierten Juden, daß sie den Einwanderern nicht die Bedingungen der Assimilation diktieren konnten.

54 Ebenda, S. 416; also: McCarthy, *Noblesse Oblige* (Anm. 6), S. 82.

55 Brinkmann, *Praise upon you* (Anm. 4), S. 37-38.

Diese Erkenntnis öffnete den Weg, für den Aufbau einer neuen „community“ von etablierten und neu eingewanderten Juden in Chicago.⁵⁶

Die Amerikanisierungsprojekte förderten den Prozeß der Öffnung jüdischer *Wohltätigkeit*. Nicht nur kooperierten Juden eng mit nichtjüdischen Institutionen und Personen, die sich mit den anderen Einwanderergruppen und der wachsenden sozialen Not in den Großstädten auseinandersetzten—in Chicago und in anderen Städten traten Juden als führende Sozialreformer hervor. Die meisten jüdischen Amerikanisierungsprojekte waren von den „progressiven“ und wissenschaftlichen Methoden der modernen Sozialarbeit beeinflusst. Die in den späten 1880er Jahren geplanten landwirtschaftlichen Kolonien für jüdische Einwanderer waren noch eine eher traditionelle Lösung, während das *Maxwell Street settlement* für jüdische Einwanderer in Chicago als eine der modernsten Antworten auf das soziale Elend in den Einwanderervierteln amerikanischer Großstädte galt. Bei der Gründung des *settlements* im Zentrum des jüdischen Einwandererviertels, arbeiteten führende etablierte Juden eng mit dem bereits existierenden *Hull House Settlement* zusammen, das als Modell diente. Die *Jewish Training School*, die in den frühen 1890er Jahren ihre Tore öffnete, war das erfolgreichste jüdische Projekt. Die Schule mit ihrer Betonung des Zusammenhangs von körperlicher und geistiger Tätigkeit orientierte sich am Ansatz der deutschen „Arbeitsschule“. Es war klar, das nur eine kleine Minderheit der jüdischen Einwandererkinder die Schule besuchen konnte. Mit der Schule entwickelten die etablierten Chicagoer Juden vielmehr eine Modellinstitution, die eine Reform der öffentlichen Schule einleiten sollte. Ähnlich wie das jüdische Krankenhaus war die „Jewish Training School“ suprareligiös und stand nichtjüdischen Schülern offen. In New York beeinflussten jüdische Schulen nachweislich die Reform der öffentlichen Schule. Es ist daher nicht überraschend, daß mehrere führende Juden, insbesondere der Rabbiner Emil G. Hirsch, zu den führenden Sozialreformern in Chicago gehörten.⁵⁷

56 Ebenda.

57 Brinkmann, Von der Gemeinde zur „Community“ (Anm. 33), Kap. 8; E. Breines/E. G. Hirsch: A Pioneer in Occupational Therapy, in: *Judaism* 38 (1989), S. 216-223. Zu New York: S. F. Brumberg, *Going to America, Going to School: The Jewish Immigrant Public School Encounter in Turn-of-the-Century New York City*, New York 1986. Die *settlements* – mitten in den Einwanderervierteln eingerichtete soziale Treffpunkte und kulturelle Veranstaltungszentren mit Wohnungen der Sozialarbeiter und vor allem Sozialarbeiterinnen – verkörperten einen Neuansatz in der Wohltätigkeitsarbeit. Die Sozialarbeiter, die in der Regel aus Familien der Oberschicht stammten, boten den Einwanderern als Nachbarn soziale Unterstützung an und erkannten Probleme besser und schneller als aus der Distanz. Jane Addams, die Gründerin des ersten amerikanischen *settlements* „Hull House“ in Chicago, strebte eine Verbesserung der Lebensumstände der Armen an, gleichzeitig sollten die *settlements* über kulturelle Veranstaltungen an die

4. Zusammenfassung und Ausblick

Ein Vergleich von jüdischer *Wohltätigkeit* im großstädtischen Kontext in Deutschland und in den USA zeigt eine Reihe von Parallelen. Die meisten von Liedtke genannten Faktoren treffen auch für Chicago zu. Wie in den deutschen (und britischen) Großstädten definierte *Wohltätigkeit* übergreifende jüdische Gemeinschaft. Die Organisatoren jüdischer *Wohltätigkeit* wollten in Deutschland, Großbritannien und in den USA verhindern, daß arme Juden nichtjüdischen Wohltätigkeitseinrichtungen zur Last fielen. Hinter diesem Ansatz stand die Furcht vor antijüdischen Vorurteilen, die trotz ihrer Verbreitung in Chicago mit einem beachtlichen Ausmaß der Akzeptanz von Juden auf einer offiziell-repräsentativen Ebene, in der Politik, im Feld des kulturellen Stifterwesens und unter progressiven Sozialreformern nach 1890 koexistierten.

Dennoch, in Deutschland wurden innerjüdische Konflikte weitgehend innerhalb der staatlich regulierten und damit garantierten Gemeinde ausgetragen, in den USA mit der viel schärferen Trennung von Staat und Religion führten derartige Auseinandersetzungen zur Gründung getrennter jüdischer Gemeinden und Vereine. Jüdische Einwanderer in den USA mußten von sich aus übergreifende, und angesichts religiöser Differenzen suprarreligiöse *Ersatzgemeinden* aufbauen und kontinuierlich aufrechterhalten. Gemeinschaftsorientierte jüdische *Wohltätigkeit* mit ihren starken Wurzeln in der Tradition bildete in den USA das Fundament jüdischer „communities“. Angesichts der spezifischen Voraussetzungen in den USA spielte *Wohltätigkeit* für übergreifende jüdische Gemeinschaft und ein Zusammenhörigkeitsgefühl eine noch wichtigere Rolle als in Deutschland.

In der amerikanischen Einwanderergesellschaft waren Juden nicht eine „Minderheit“, sondern eine ethnische Gruppe neben vielen anderen. Daher unterschieden sich die Bedingungen für eine „Integration“ deutlich von Deutschland. Der Vergleich zeigt, daß der Begriff „Integration“ im Kontext der jüdischen Emanzipation und Assimilation genauer beleuchtet werden muß. In den USA, wo Juden schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts übergreifende und im Vergleich zur deutsch-jüdischen Gemeinde locker organisierte jüdische „communities“ auf einer ethnischen und suprarreligiösen Ebene schufen, führte gemeinschaftsorientierte jüdische *Wohltätigkeit* nicht zu einer stärkeren Isolierung von Juden als Gruppe, sondern förderte vielmehr die „Integration“ – zu amerikanischen Bedingungen.

Bewohner der Elendsviertel ein idealistisches Wertesystem vermitteln, das auf den Überlegungen der Sozialphilosophen Felix Adler und John Dewey zu einer sozial gerechten und ethischen Gesellschaft fußte. Siehe dazu: Boyer, Urban Masses (Anm. 37), S. 179-187.

Nach dem Bürgerkrieg diente gemeinschaftsorientierte jüdische *Wohltätigkeit* in Chicago auch als ein Instrument, das die Akzeptanz von Juden in der Stadt erfolgreich förderte. Die Paraule anlässlich der Grundsteinlegung für das Krankenhaus 1867 steht für die Vision von der gleichzeitigen Stärkung der zivilen Gemeinschaft aller Bürger Chicagos, unabhängig von ihrer Herkunft, und der ethnischen Gemeinschaft der Chicagoer Juden als Gruppe. Jüdische Institutionen wie das Krankenhaus und später die *Jewish Training School* standen ausdrücklich für Nichtjuden offen. Viele jüdische Wohltätigkeitsprojekte in Chicago waren suprareligiös, damit sie von möglichst vielen Juden in der Stadt unterstützt wurden:

1901 betonte der Chicagoer Rabbiner und Sozialreformer Emil G. Hirsch, daß jüdische *Wohltätigkeit* prinzipiell nicht exklusiv jüdisch sei und gleichzeitig neue Standards für die Wohltätigkeitsarbeit in Chicago setze. Jüdische *Wohltätigkeit* mit ihrer spezifischen Tradition sei ein Katalysator für die Modernisierung der Wohltätigkeit allgemein:

„In the domain of philanthropy the Jewish citizens of Illinois have not been laggards. While, as their co-religionists always and everywhere, contributing to the maintenance of public institutions, under whatever denominational auspices, they have never neglected to provide for the nearer needs of their dependent classes. In certain ways the Jews of Chicago may claim the credit of having been among the first to inaugurate the better methods according to the truer standard of the new philanthropy in the dispensation of relief or the provision for the education of the young. ... The Jews of this city can proudly point to the fact that they were the first to bring about systematic co-operation among the various agencies for the administration of the charities.“⁵⁸

Juden paßten sich schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an den spezifischen religiösen Pluralismus in den USA an, so daß ein Rückgriff auf die traditionelle Institution der religiösen Einheitsgemeinde als Grundlage für jüdische Gemeinschaft an einem Ort nicht möglich war. Das Modell des religiösen Pluralismus war ein starker push-Faktor für Juden, übergreifende institutionalisierte jüdische Gemeinschaft außerhalb der Synagoge zu organisieren. Diese Form von Gemeinschaft, die institutionalisierte ethnische „community“, war lockerer, aber auch offener als die staatlich regulierte deutsche Einheitsgemeinde. Aus deutsch-jüdischer Sicht war kaum verständlich, daß wohltätige jüdische Institutionen in den USA schon deshalb sehr viel offener waren, weil Juden diese nur unter Ausklammerung von Religion aufbauen und unterhalten konnten.

Die ersten wohltätigen jüdischen Vereinigungen in Chicago und anderen amerikanischen Städten glichen den erwähnten *chewrot kadishot*. Die Or-

⁵⁸ Reform Advocate vom 4. Mai 1901.

ganisationsstruktur der *chewrot* bot sich aufgrund der auf Freiwilligkeit basierenden Struktur für die frühen Einwanderer an. Auch andere Einwanderergruppen schufen aufgrund nicht existierender öffentlicher Wohltätigkeitseinrichtungen in den USA durchaus ähnliche Rückversicherungsvereine. Dennoch stellten die *chewrot* ein transatlantisches Bindeglied zwischen der jüdischen Tradition und dem spezifisch neuartigen amerikanischen Kontext für den Aufbau jüdischer Gemeinschaft dar.